REALE ACCADEMIA DEI LINCEI
(Anno CCLXXXIII 1885-86)

IL FENOMENO SENSIBILE E LA PERCEZIONE ESTERIORE

OSSIA I FONDAMENTI DEL REALISMO

(PARTE PRIMA)

MEMORIA

DEL SOCIO

LUIGI FERRI

Opusc. PA-I-1105

ROMA
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI

PROPRIETÀ DEL CAV. V. SALVIUCCI
1887

Serie 4ª — *Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche.*
Vol. II, Parte 1ª — *Seduta del 19 giugno 1881.*

Che noi conosciamo le cose esteriori per mezzo dei sensi, che senza i sensi il mondo fisico non esista per noi, che infine senza il loro aiuto non si comprenda nemmeno l'esistenza e lo sviluppo della conoscenza umana, la quale nei suoi primordî è tutta sensitiva o per lo meno involta nelle sensazioni, sono proposizioni ammesse dalla ragion comune degli uomini e consentite dalla universalità dei filosofi d'accordo con essa, finchè si tratta di usare un linguaggio conforme all'esercizio spontaneo e volgare della facoltà di conoscere. Ma questo accordo cessa dal momento che si domanda quale è il valore delle conoscenze che dobbiamo ai sensi, in qual modo si formano, qual parte vi ha il soggetto e quale l'oggetto; se i termini delle nostre sensazioni, ossia i fenomeni sensibili, esistono in sè come ci appariscono, ovvero se ci appariscono soltanto in un modo relativo a noi. Allora colla riflessione filosofica nascono il dubbio e la critica. La cieca adesione alla supposta identità di ciò che è percepito con ciò che è, di ciò che esiste per noi con ciò che esiste in sè, non è più possibile; la questione della relatività della conoscenza è posta e deve essere risoluta. Un grande contrasto è apparso allo spirito, quello cioè fra il mondo fenomenico e il mondo reale, e lo sforzo per comporlo risponde al bisogno di filosofare sorto appunto dalla coscienza impressionata da questa grande novità. E di fatto, caduta quella fede primitiva nell'assoluta realità dei fenomeni sensibili che si chiama il *Realismo naturale*, le discussioni filosofiche vi hanno sostituito un *Idealismo*, nel quale la realtà esteriore svapora in concetti e forme subbiettive di senso e di pensiero, o un *Realismo* il cui valore dipende da quello della percezione, dagli elementi e dalle condizioni che vi si comprendono, dal modo con cui il soggetto è congiunto coll'oggetto.

Questa questione della percezione esteriore, pel gran numero delle sue attinenze, interviene in tutte l'altre relative alla natura e alle leggi della umana cognizione, e si può riguardare come centrale e dominante, oggi sopratutto che gli sforzi dei campioni più illustri delle varie scuole intendono da ogni parte al suo scioglimento. Nè la cosa farà maraviglia per poco si consideri quanto profondamente nella distinzione del di dentro e del di fuori, del soggetto e dell'oggetto è implicata quella dello spirito e della materia, e che se nel loro nesso si fonda la significazione idealistica o realistica della conoscenza, d'altra parte nello studio delle funzioni che concorrono alla percezione esteriore si presenta non meno necessariamente la questione di sapere se

bastano i sensi e i loro dati per conseguirla, o se vi contribuiscono, come condizioni preambole o concomitanti, i processi e le forme proprie dello spirito senziente e intelligente, in guisa da non potere riguardar l'esperienza come puro effetto delle forze esteriori. In breve, tutti i grandi sistemi filosofici moderni, Empirismo e Razionalismo critico od ontologico, Realismo e Idealismo, Spiritualismo e Materialismo gravitano per così dire verso la questione della percezione come verso un centro comune.

Non è mia intenzione di percorrere tutta la estensione di questo vasto campo. Non ne trascurerò nessuna parte, ma farò di una sola lo scopo principale del mio lavoro, applicando alle altre una indagine proporzionata alle relazioni che sostengono con essa. Il problema a cui rivolgerò specialmente la mia attenzione è quello del fenomeno sensibile, o esterno, che chiamerò semplicemente il *fenomeno*, e del quale mi sforzerò di stabilire la natura e le attinenze colla forza o energia di cui è la manifestazione, al fine di contribuire alla dimostrazione di un Dinamismo metafisico, o Monismo ontologico della forza, a cui gli studî filosofici e scientifici odierni mi sembrano da ogni banda confluire.

I filosofi antichi, segnatamente Platone e Aristotele, hanno accuratamente distinto il sensibile dalla sensazione, e, senza disgiungerli, il che sarebbe impossibile e assurdo, ne hanno nondimeno notato le differenze; e benchè le loro speculazioni su questo punto non siano complete nè coerenti sempre e in tutto, e non prevengano le ricerche critiche fisiologiche e psicologiche dei moderni, esse hanno nondimeno determinato il carattere del fenomeno con una sicurezza d'intuizione e rettitudine di dialettica propria di una dottrina più sintetica e obbiettiva che analitica e subbiettiva, mentre le scuole dei nuovi tempi, improntate da un carattere opposto, ne hanno ridotto generalmente la natura, con recisa e assoluta ripartizione, a un modo del soggetto o dell'oggetto.

Mentre presso dei due maggiori pensatori della Grecia, il fenomeno è qualcosa di reale che dipende dall'uno e dall'altro termine e pone l'uno in comunicazione con l'altro mediante una sintesi naturale immediata, la filosofia moderna, spezzando questa unità vera si è svincolata dall'opposizione degli elementi contrarî che vi sono compresi, sostituendovi la falsa unità di un fenomeno affatto soggettivo od oggettivo nella sua essenza; per cui o dal soggetto non è stata capace di varcare all'oggetto, o l'oggetto condensato, a così dire, nei fatti di estensione e di moto è apparso *toto coelo*, nonchè diverso, diviso dal pensiero, e il dualismo è sembrato divenire inevitabile e irresolubile.

Prima dunque di accingerci direttamente allo studio della questione attingendo all'analisi psicologica e ai risultati delle scienze positive, domandiamo alla storia quale è stato l'andamento del pensiero filosofico circa questo importante problema, contiamo le principali soluzioni che ha ricevute, notiamo le differenze che le dividono e le ragioni su cui si fondano, onde dai loro stessi conflitti pigliar le mosse per ricostruire il concetto del fenomeno e la dottrina della percezione. Cominciamo dalla filosofia greca.

I. La filosofia greca prima di Platone.

Atomisti - Vi sono nella filosofia greca tre soluzioni principali della questione che ci siamo proposta; 1° il soggettivismo individualistico di Protagora, derivato dalla dottrina di Eraclito sul moto universale della materia e dalle sue conseguenze

sul rapporto della sensazione col sensibile; 2° l'oggettivismo di Democrito e di Epicuro; 3° quello di Platone e di Aristotele; 4° lo scetticismo della scuola che s'intitola appunto dalla *scepsi* e dei loro seguaci, i platonici e aristotelici immediati o remoti. Rendiamoci conto del significato di queste dottrine. Le altre scuole greche o non hanno trattato espressamente il problema della percezione e per la insufficienza delle loro idee rudimentali in Psicologia, non offrono sotto questo rispetto, un interesse sufficiente come sono generalmente le presocratiche salvo l'atomistica; o non fanno che modificare più o meno leggermente l'insegnamento dei fondatori, o lo allargano unendolo, in certi confini, a dottrine di altra provenienza come fa appunto l'eccleticismo di parecchi Alessandrini, o finalmente attenuano ed estenuano teorie già esistenti sul medesimo soggetto, e questo sarebbe il caso della scuola stoica, che sulla questione della percezione non sembra differire dalla peripatetica, se non per l'indebolimento del concetto della esperienza.

È noto che i sofisti hanno non poco contribuito a mettere in luce il carattere relativo delle sensazioni e dei fenomeni sensibili e più generalmente della conoscenza; ma quegli che vi ha concorso sopra gli altri è Protagora, del quale, come tutti sanno è la celebre sentenza: *che l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono, come sono, e di quelle che non sono, come non sono* [1]. La sua adesione alle idee di Eraclito sul moto o flusso universale dell'essere lo condusse a una dottrina della conoscenza il cui carattere è non soltanto la soggettività e la relatività, ma una fenomenalità affatto individuale. Egli non ammetteva la possibilità di qualsiasi affermazione al di là delle sensazioni di ciascuno e di ciò che contengano nel momento in cui si provano, cosicchè la scienza diveniva, dal suo punto di vista, impossibile, e una sola verità soprastava alla instabilità di tutte le altre; *e cioè che tutto è instabile* [2]; punto di vista vicinissimo a quello dei Pirroniani e degli Scettici greci del periodo posteriore, i quali, fra i motivi di sospendere il giudizio, comprendevano essenzialmente la relatività delle percezioni sensibili e distinguendo i fenomeni dalle cose in sè, da essi dichiarate inaccessibili, differivano da Protagora in questo solo: che egli professava

[1] *Πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*

[2] Il prof. Peipers nelle sue *Untersuchungen über das System Platos* Lipsia 1874 (p. 47) mette in dubbio la connessione storica della dottrina di Protagora con quella di Eraclito parendogli che la prima non sia altro che un sensismo le cui conseguenze coincidono con quelle del flusso universale Eracliteo nell'ordine della conoscenza, sensa derivarne direttamente. — Certo è per altro che la maggior parte dei critici e degli storici si attengono al concetto che di Protagora ci porge Platone nel *Teeteto* e l'interpretano nel senso della connessione suddetta (Vedi il Ritter, lo Zeller, il Prantl, e ultimamente il Siebeck nel primo volume della sua *Storia della Psicologia* (prima parte, pag. 157 e seguenti). Non è poi inutile l'avvertire che Sesto Empirico nelle sue *Ipotiposi* conferma Platone. Al capo XXXII del libro primo egli distinguendo la *Scepsi* dalla dottrina di Protagora e dopo averne spiegato il principio espresso nella celebre formola che Platone riferisce nel *Teeteto*, determina il dogmatismo protagoreo col flusso continuo della materia e l'incessante vicenda del moto. Il Peipers, mette pure in dubbio l'estremo individualismo della dottrina sensistica di Protagora. Esso sarebbe solo una conseguenza estrema impostagli dalla dialettica di Platone. Per altro anche su questo punto Sesto Empirico conferma l'esposizione dell'autore del *Teeteto*.

la certezza assoluta del moto universale, mentre essi ricusavano qualunque specie di dogmatismo (Sesto Empirico, *Ipotiposi Perroniane* Capitolo 32).

La dottrina della scuola atomistica è più particolareggiata e più istruttiva delle precedenti per la questione che ci occupa. Secondo Democrito emanano dalle cose sensibili degli effluvî di atomi che fanno impressione sull'anima, composta essa pure di atomi, e la penetrano, cosicchè si ritrova in questa dottrina la massima generale della filosofia presocratica secondo la quale la conoscenza non è possibile che dal simile al simile ([1]). La percezione visiva particolarmente proviene, secondo Democrito, da effluvî fatti ad immagine delle cose e che egli chiamava *εἴδωλα*, simulacri. Tuttavia i sensi dai quali derivano generalmente le nostre cognizioni non bastano a rivelarci la vera sostanza dei corpi che occorre domandare alla ragione. Incapaci di penetrare fino agli atomi che costituiscono la realtà quale esiste in sè, i sensi ci permettono soltanto di comunicare coi corpi in un modo relativo, mentre spetta alla riflessione razionale il procurarci una nozione obbiettiva degli elementi invisibili e intangibili da cui risultano i fenomeni. Quindi nelle cose corporee una distinzione che corrisponde a ciò che i moderni chiameranno le qualità primarie e secondarie. Poichè mentre Democrito attribuisce agli atomi il peso, la durezza e la densità, considera come stati del soggetto senziente modificato il sapore, il colore e la sensazione della temperatura, con questo riserbo per altro che tali qualità hanno una base obbiettiva nella figura, posizione, quantità e ordine degli atomi ([2]).

Questa teoria dalla quale han preso generalmente le mosse quelle che sono state escogitate dalle scuole materialiste, ha in sostanza un carattere essenzialmente fisico e si cura appena del lato psichico della questione, notando la differenza che passa fra la conoscenza delle cose esterne limitata dal senso e quella che è dovuta all'intelletto. Aggiungasi pure che essa rende conto della verità e dell'errore delle sensazioni ammettendo un rapporto normale o anormale nel commercio dell'anima colle cose esteriori e nell'influsso loro scambievole. Diversamente dal punto di vista negativo di Protagora e da quello universalmente sospensivo degli scettici, la dottrina di Democrito assegna alla percezione sensitiva un valore che dipende dalla regolarità delle sue condizioni e dalla costanza dei fenomeni percepiti ([3]).

([1]) Questa massima è ricordata da Aristotele nel 1. del *De anima* ed espressa in quei versi di Empedocle:

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
Αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον eccetera.

([2]) Aristotele nel 1° dei Metafisici parlando di Leucippo e Democrito *Ταύτας (αἰτίας) μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις ἡ δὲ τροπὴ θέσις.* Arist. Metaph I, 985 *b*, ed. Bonitz Bonnae 1848.

([3]) I seguenti passi del libro del Siebeck sulla storia della Psicologia forniranno qualche schiarimento sulla dottrina di Democrito intorno alla conoscenza sensibile e ai suoi oggetti.

« Anche per Democrito la sensazione si spiega essenzialmente considerando che certe parti delle cose esterne entrano in immediato contatto coll'organo del senso..... Alla produzione della sensazione occorre in prima linea una certa forza dell'impressione (Teofrasto *de sensu et sensili*) la quale dipende dalla densità delle parti prementi. I sensi sono *valichi* per lui essenzialmente come per Eraclito e per Empedocle. L'essenziale nella costituzione dell'occhio è la qualità umida e spugnosa

Notiamo in fine a compimento di questi rapidi cenni l'importanza della nozione di spazio, e il valore obbiettivo di che essa è fornita in questa dottrina. Poichè non solo i corpi sono percepiti ed esistono nello spazio, ma la loro composizione e le differenze della loro leggerezza e della loro gravezza, in altre parole la loro densità e rarità si spiegano mediante di esso, cioè per gli intervalli che intercedono fra le particelle di cui sono formati. Grande o piccolo, interstizio di atomi o contenente dei mondi, lo spazio nella dottrina di Democrito e di tutta la scuola Atomistica ha un significato ontologico, è reale; senonchè questo vuoto che gli atomi e i corpi occupano, e che dividono in apparenza, non si conosce nella sua verità che dall'intelletto solo capace di comprenderne l'essenza una, infinita, eterna, immutabile.

Nessuna differenza veramente sostanziale separa la dottrina di Democrito da quella di Epicuro e di Lucrezio, e generalmente da quella degli Epicurei. Come l'antico fondatore dell'atomismo essi ammettono che i nostri sensi non sono tocchi direttamente dagli oggetti, ma dalle immagini loro. Anche per essi le sensazioni, da cui dipende la conoscenza dei corpi, sono relative; i colori per es. non esistono nelle cose vedute, ma si generano per certi ordinamenti delle loro parti e posizioni per rispetto alla vista; cosicchè la percezione sensitiva non ci offre che un mondo fenomenale, mentre il solo pensiero conosce il mondo obbiettivo, il mondo in sè, cioè quello degli atomi con le proprietà fondamentali della estensione, della figura, della durezza, dell'ordine e del moto col vuoto immenso che li contiene [1].

Vi sono dunque tre tesi principali alle quali si possono ridurre le dottrine di Democrito e degli atomisti della sua scuola intorno alla conoscenza delle cose

delle sue parti; nell'orecchio egli vede semplicemente *un canale per la penetrazione dell'aria* nell'interno del corpo. D'altra parte non si può disconoscere in lui uno sforzo diretto a intendere le diverse classi di sensazioni mediante un certo riferimento alla speciale costituzione degli organi singoli. L'essenziale nel processo della sensazione è il trasporto della impressione esterna all'anima mediante la dilatazione della medesima in tutto l'interno del corpo, (Ibidem). Quindi la impossibilità, secondo Democrito, di una trasmissione perfettamente fedele in conseguenza della cooperazione e mediazione degli elementi che intervengono fra il soggetto e l'oggetto.... ». Democrito distingue negli oggetti qualità soggettive e oggettive (riassumo il resto del passo) quantunque non lo designi con questi nomi moderni e non tenga sempre presente questa distinzione nello sviluppo della sua teoria della sensazione, come per esempio allorquando rappresenta la visione come uno specchiamento dell'oggetto nell'occhio mediante le immagini. Più coerente coi principî del suo atomismo è la spiegazione che dà del tono, il quale è un flusso (*ῥεῦμα*) di atomi che, movendo dall'oggetto, pone in moto gli atomi dell'aria e si spinge a traverso il corpo sino all'anima.

Separando le qualità dei corpi che dai moderni furono dette primarie e secondarie, Democrito attribuisce in proprio agli atomi *peso durezza e densità*. Il peso per esempio, in quanto differisce dalla leggerezza, è un divario nella obbiettiva posizione degli atomi e nel loro rapporto al vuoto che fra essi si trova. Invece trattandosi di proprietà che possono valere soltanto per uno stato del soggetto modificato, egli nomina il sapore, il colore e la sensazione della temperatura. Per altro anche a queste qualità subbiettive corrisponde qualche qualità obbiettiva per la forma, posizione e ordine degli atomi delle cose che operano su di noi, quantunque nella percezione stessa questi rapporti come tali, non vengono appresi.

(Vedi *Geschichte der Psychologie* von D. Hermann Siebeck professor an der Universität Basel, erster Theil, erste Abtheilung: *Die Psychologie vor Aristoteles* p. 109-130).

[1] Per più particolari sull'epicureismo vedere la *Filosofia dei Greci*, di Edoardo Zeller, terza parte, prima sezione; ed Enrico Ritter, *Filosofia antica*.

esteriori; la prima è la mediazione dei simulacri o immagini fra i corpi in sè e i nostri sensi; la seconda è la relatività delle nostre percezioni sensitive e la necessità del pensiero pel concepimento delle sostanze corporee quali sono in sè; la terza è la divisione delle proprietà fisiche che in linguaggio moderno si direbbero subbiettive e obbiettive, dipendenti e indipendenti dai sensi.

La prima di queste tesi fu del tutto abbandonata, benche ricevesse coll'ipotesi dell'*emissione* un momentaneo appoggio dalla fisica. Le due altre sono di gran lunga le più importanti e rappresentano nella teoria della percezione, o piuttosto nella sua parte ontologica, un acquisto imperituro sotto un certo rispetto, in quanto che la fisica, considerata come studio analitico dei fenomeni e separata dalla indagine delle loro cause e sostanze, ossia dalla metafisica, ci rappresenta necessariamente i corpi come complessi di atomi estesi e mobili, figurati, duri, indivisibili e impenetrabili.

II. Platone.

Ma affrettiamoci ad esporre la teoria di Platone su questo medesimo soggetto. Essa si collega naturalmente con le sue dottrine della conoscenza e dell'essere.

Il filosofo ateniese è il primo fra i greci dei quali ci sono pervenuti gli scritti, che abbia trattato con precisione e ampiezza la psicologia. Egli non solo distingue le parti dell'anima in razionale e irrazionale, le descrive e ne discorre le attinenze col corpo in modo sintetico nel *Timeo*, ma nel libro sesto e nel settimo della *Repubblica*, traccia un quadro delle potenze conoscitive (*δυνάμεις*) in cui l'ordine soggettivo e l'oggettivo si corrispondono in modo simmetrico [1]. Disposti gerarchicamente fra i due estremi dell'ignoranza e dell'intellezione pura da un lato, del non ente e del puro ente dall'altro, i termini delle due serie vanno dal minimo al massimo del conoscere e dell'essere e viceversa. Nella realtà ci è l'intelligibile e il visibile o sensibile (*τὸ νοητόν-τὸ ὁρατόν-τὸ αἰσθητόν*), il mondo dell'essenza e del vero essere (*οὐσία, τὸ ὄντως ὄν*) e quello del fenomeno o dell'apparente (*τὸ φαινὸμενον, τὸ δοκοῦν*) e ciascuna di queste parti si divide in due; sono nella prima le idee (*εἴδη*) e gli oggetti matematici (*τὰ μαθηματικά*); nella seconda che si immedesima con le cose generate o con la generazione (*γένεσις*) sono le piante, gli animali, le opere tutte della natura e dell'industria (*φυτά, ζῶα, σκευαστά*) come pure le immagini reali (*εἰκόνες*) quali sono le ombre (*σκιαί*) o le apparenze di cose specchiate nelle acque (*τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα*). Medesimamente due sono le divisoni della conoscenza, e cioè la funzione che ha per oggetto il fenomeno e l'apparenza reale e quella che si riferisce all'essere sostanziale delle cose, la doxa (*δόξα*) e la noesi (*νόησις*), in altri termini, la conoscenza sensitiva o fenomenale e l'intellettiva, e mentre la prima comprende, oltre la sua base che è la sensazione (*αἴσθησις*), la fede o adesione (*πίστις*) e la funzione rappresentativa e opinativa (*εἰκασία*); la seconda abbraccia il pensiero discorsivo (*διάνοια*) e il pensiero intuitivo, ossia la scienza in senso assoluto (*ἐπιστήμη*).

[1] Cf. *Untersuchungen über das system Platos* geführt von David Peipers. Leipzig. 1874, e *Ontologia Platonica ad notionum terminorumque historiam symbola* scripsit Dr. David Peipers. Lipsiae 1883.

Il posto di quella specie di conoscenza che i moderni chiamano percezione esteriore nel quadro platonico non è dubbio. Esso è nella δόξα, e dal dialogo il *Teeteto*, nel quale essa è ampiamente descrittta e discussa, risulta che ha per elementi soggettivi: 1° l'impressione dell'oggetto (o agente) esterno; 2° la sensazione corrispondente (αἴσθησις); 3° l'attività dell' essere senziente che alla passione dell' anima (πάθημα) aggiunge il giudizio empirico o opinione (δοξάζειν, δοξα); 4° la fede (πίστις) o adesione; la quale può essere compresa in un opinare (δοξάζειν) immediato o mediato, senza discorso o con discorso (μετὰ λόγου), e nondimeno rimanere nella cerchia della facoltà conoscitiva dell'apparenza sensibile e coincidere con la verità fenomenica, essere opinione vera, senza perciò confondersi con la scienza o intellezione o pensiero noetico.

Il conservare esattamente l'ordine nel quale Platone, nel detto luogo della *Repubblica*, enumera e dispone gerarchicamente le funzioni conoscitive è cosa di molta importanza per che voglia stabilire con qualche sicurezza il rapporto della percezione e dei suoi aspetti, quali i moderni gl'intendono, con ciò che vi ha di più o meno equivalente nella psicologia platonica, stante la gran differenza delle espressioni e delle analisi; e appunto per questa ragione occorre avvertire che la fede (πίστις) è collocata da Platone al disopra della rappresentazione conghietturale (εἰκασία), precisamente al modo stesso che le realtà fenomenali degli oggetti esterni a cui aderisce la prima sono poste al disopra delle loro ombre, e dei loro riverberi, a cui si attiene la seconda.

Non v'è per Platone sapere in senso stretto e per conseguenza esercizio di un'intelligenza che si renda piena ragione delle cose, senza riferimento consapevole dei fenomeni alle idee o senza ritorno da queste a quelli; quindi la conoscenza delle apparenze sensibili, anche retta, anche accompagnata da discorso, e coincidente col vero, non è parte della scienza, nè quindi della funzione intellettiva propriamente detta, non appartiene alla intelligenza discorsiva, nè alla intuitiva ([1]); di guisa che la percezione intellettiva dei moderni, quella cioè che applica le categorie di sostanza e di causa alle cose sensibili, non avrebbe il suo esatto correspettivo nè in quella parte del conoscere platonico onde è esclusa l'idea, nè in quella dalla quale è segregata l'apparenza. La percezione intellettiva non sarebbe per Platone la pura intellezione (νόησις) che ha per oggetto il puro essere, ma il pensiero che afferra il rapporto fra il fenomeno e l'idea, fra i sensibili percepiti e il loro tipo ontologico, base del giudizio comparativo, uno stato insomma di mente che partecipa della δόξα μετὰ λόγου e della διάνοια, un processo che va da una forma dell'opinione a una forma della scienza.

Ma non insistiamo di più sopra un problema che Platone non si è proposto esplicitamente e stiamo nella sfera della *percezione sensitiva*, di quella stessa che gli espositori e critici tedeschi chiamano *Sinnliche Wahrnehmung* e vediamone la natura e il risultato.

La dottrina di Platone, come quella dei greci in generale, sul problema della

([1]) È pure l'opinione dello Zeller che la δόξα ἀληθής e la δόξα μετὰ λόγου siano escluse dalla sfera dell' ἐπιστήμη — Vedi pagine 493-494 della seconda parte, prima sezione, della *Philosophie der Griechen*, 3ª edizione e note ibidem.

percezione, salvo gli scettici, esclude il punto di vista critico che è proprio dei moderni. Essa è dogmatica, cioè riposa sulla affermazione di un nesso positivo fra la conoscenza e l'essere, nesso, che essa determina colla distinzione e partecipazione del sensibile (*αἰσθητόν*) e dell'intelligibile (*νοητόν*), di ciò che esiste pei sensi e di quello che è per sè (*τὸ καθ᾽ αὐτό*), del fenomeno e dell'idea (*εἶδος*).

Il significato ontologico della idea platonica non deve far credere che Platone fosse un idealista secondo il concetto moderno della parola, cioè secondo la dottrina che nega la realtà esterna del mondo sensibile affermando solo la realtà soprasensibile.

Per formarsi un concetto chiaro della teoria platonica a questo riguardo, occorre precisare la natura del fenomeno o del sensibile oggetto della *sensazione* e della *fede* compresa nella *δόξα* o *facoltà conoscitiva dell'apparente*. Ora il fenomeno non è per Platone un'illusione soggettiva, ma il riverbero dell'idea, la sua apparenza, e quest'apparenza è reale. Vediamone le prove. Vi sono, ha egli detto nel *Timeo*, due cose da distinguere: ciò che sempre è e non ha genesi, e ciò che sempre si genera e non è giammai; l'uno accessibile al pensiero unito a ragione e immutabile; l'altro conseguibile per l'opinione (*δόξα*) unita a sensazione irrazionale, soggetto alla generazione e alla morte e non esistente realmente mai (1). Ma questa opposizione famosa che si ritrova in tutti i dialoghi metafisici di Platone e che signoreggia tutto il suo sistema, non è quella dell'essere e del nulla. Il fenomeno per lui non è il non-essere assoluto, ma il non-essere relativo, il non-essere che esiste per partecipazione alla vera realtà dell'idea, al *τὸ ὄντως ὄν*, a ciò che è essenzialmente. Il fenomeno è la medesima cosa che la generazione (*γένεσις*). Esso è pure l'apparente (*δοκοῦν*) ed apparisce nella sensazione alla *δόξα*, facoltà conoscitiva dell'apparenza. È infine *il sensibile*.

Platone si è occupato nel *Timeo* del processo proprio di ciascuno dei cinque sensi e ne ha descritto i particolari fisici con più minutezza assai che non si creda generalmente (2). Ma non sono questi ricordi di una fisiologia antiquata e sovente fantastica che ci interessano in questo luogo, mentre ci preme di conoscere il suo pensiero sui punti essenziali della teoria generale della percezione; uno dei quali, anzi il più importante per la metafisica, è la natura del fenomeno o del sensibile.

A questo scopo dividiamo la questione in due parti e domandiamoci quali sono le condizioni fondamentali del fenomeno nell'ordine della conoscenza sensitiva, e quali quelle da cui dipende nell'ordine ontologico anteriore alla percezione; poichè Platone

(1) *Ἔστιν οὖν δὴ κατ᾽ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον· καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. τὸ μὲν δὴ, νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν, ἀεὶ κατὰ ταὐτα ὄν. τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου, δοξαστὸν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Platonis dialogi Timaeus* V, 28, D-B ex recog. Hermanni Vol. IV, p. 332 Lipsiae Teubner 1852.

(2) Il progresso, dice il prof. Siebeck nel 1° volume della sua *Storia della Psicologia*, compiuto dalla psicologia della sensazione presso Platone consiste essenzialmente in questo: che le parti rispettive del fattore obbiettivo e del subbiettivo non sono soltanto più chiaramente distinte ma sono con più speciale ricerca determinate in quello che hanno di proprio. Platone non si sforza soltanto di dimostrare che ad ogni specie di sensazione corrisponde una specifica maniera di movimento psichico come un modo particolare di influsso esteriore, ma si studia pure di rappresentarne, al possibile senza lacuna, lo sviluppo nella continuità dei suoi singoli stadî. — Siebeck, vol. cit. p. 212.

ne ammette la esistenza in queste due sfere, ce lo mostra al principio della creazione che si agita caoticamente nella materia da cui è inseparabile, lo segue nell'ordinamento successivo a cui lo sottopone l'efficacia delle idee e la potenza del bene. In altri termini il fenomeno si presenta presso Platone con la sensazione, come suo oggetto immediato e connesso, e quindi come fatto relativo alla psiche, ma anche come anteriore ai senzienti particolari, agli animali cioè e all'uomo, e quindi come elemento dell'essere e parte ontologica del mondo. Come si conciliano questi due aspetti che sembrano contradditorî, o sono essi e fino a qual punto inconciliabili? Platone ha egli avuto del fenomeno una idea coerente, e costante, e quale è dessa?

Notiamo prima di tutto che Platone ha tenuto questo procedimento come risulta da tutto il *Teeteto*. Egli ha applicato la sua dialettica a circoscrivere esattamente il valore e descrivere con precisione il contenuto della percezione sensitiva, discutendo il sensismo di Protagora e mostrandone il nesso con la dottrina eraclitea del moto e flusso universale. Il sensibile si distingue profondamente dalla cosa in sè come la sensazione dalla scienza; tale è certamente la conclusione finale alla quale egli mira ed arriva. Ma l'analisi della conoscenza sensitiva che è, per così dire, la premessa del suo ragionamento, contiene alla sua volta una determinazione dell'attinenza che passa fra la sensazione e il suo oggetto immediato, ossia il sensibile, sulla quale ci occorre di fermare particolarmente l'attenzione.

Il sensibile e la sensazione nascono, ad un parto e sempre appaiati, dal concorso e influsso reciproco di due cose in movimento, di cui l'una è agente e l'altra paziente, e come nascono insieme, così diminuiscono e crescono, si alterano e muoiono insieme. Suscettivi o no di ricevere sempre nomi appropriati, i termini delle due serie parallele e congiunte sono, per altro, sempre distinti, poichè unitamente alle visioni, alle audizioni, agli odoramenti, toccamenti e gustazioni vi sono i colori, le voci, gli odori, il caldo e il freddo, i sapori. Inoltre mentre nell'una e nell'altra schiera si notano classi diverse, havvi per ognuna delle due una natura specifica unica come vi sono proprietà comuni ad entrambe. Poichè da una parte tutte le sensazioni sono passioni o modi passivi e mutazioni, e dall'altra tutti i sensibili sono moventi in moto e apparenze di essere, non esseri veri o in sè, e come la sensazione si determina e distingue pel suo sentito, così il sentito per la sensazione e nella sensazione, di guisa che l'uno e l'altra sono relativi, e lo sono scambievolmente pel nesso che li annoda, come lo sono rispettivamente alle singole classi a cui si riferiscono per la condizione di universale mobilità che avvolge il sensibile e il senziente.

Il sensibile è dunque un'essenza intermedia (1), che non è nè il soggetto nè l'oggetto in sè, ma che dipende dal divenire dei due ed è non già un'apparenza fissa, ma mutevole e mossa in ogni istante al pari delle sue condizioni fra le quali principalissime sono lo stato degli organi sensitivi e l'operare dei corpi sentiti o degli elementi loro, essendo costante dottrina di Platone che la cosa sensibile è ora grande,

(1) Ecco un passo decisivo del Teeteto (154 a) ove il sensibile è spiegato coll' incontro di due movimenti, del soggetto cioè e dell' oggetto ed è definito per un risultato intermedio di entrambi: *Καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὁτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός.*

ora piccola, ora pesante, ora leggiera, ora bella ora brutta, sempre diventa e non mai è stabilmente.

In questa relatività, mutevolezza e contraddizione del fenomeno consiste per Platone la sua opposizione all'idea, mentre dalla imitazione (*μίμησις*) e partecipazione (*μέθεξις*) dell'idea dipende la sua forma determinata e tutto ciò per cui è parvenza conoscibile della rispettiva essenza.

Chiaro apparisce da questi concetti che il fenomeno nella percezione platonica non è nè un puro modo soggettivo, nè una illusione, e molto meno un nulla, quantunque sia chiamato non-ente per riguardo all'ente vero del quale è la parvenza reale. Ma a meglio mostrare in che senso e fino a qual punto il fenomeno, secondo la mente di Platone, abbia valore di realtà, occorre parlare delle sue cause fisiche e connetterle coi principî dell'essere e del conoscere secondo le attinenze che questi e quelle hanno nel sistema e nella genesi delle cose descritta nel *Timeo*. Poichè se i fenomeni corporei appariscono al senso sotto la condizione dell'incontro e influsso reciproco del senziente fornito di organi e dell'agente esterno, la esistenza di questi deve precedere e determinare le sensazioni e i termini loro immediati. E di fatti Platone distingue accuratamente negli oggetti sensibili le qualità loro relative al senso, quelle che i moderni chiameranno secondarie, da quelle che esistono anteriormente alle sensazioni e costituiscono la natura dei corpi; i quali, come è noto, si spartiscono tutti nelle classi dei quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra. Or bene che cosa sono questi corpi elementari dei quali si compongono tutti gli altri corpi, e quali ne sono le qualità essenziali? Ridotti alle loro particelle essi sono, secondo il filosofo ateniese, piccoli tetraedri, ottaedri, icosaedri e cubi, volumi formati da superficie a figura diversa e diversamente mobili, di guisa che, per quanto dipende dalla loro natura, il mondo fisico ha una base geometrico-meccanica. Ma penetriamo più avanti fino ai principî della loro genesi, poichè essi sono generabili e finiti. Due sono questi principî, uno è la materia e l'altro è l'idea. Dall'uno tengono la estensione o grandezza, la mobilità irregolare e una formazione rudimentale e incerta; dall'altro la loro figura definitiva e il loro movimento regolare conformati alle ragioni geometriche.

Effettivamente descrivendosi nel *Timeo* la generazione del cosmo si richiedono come necessarie a spiegarla quelle tre cose che furon dette impropriamente la *trinità platonica*, e sono: 1° l'esemplare (*τὸ παράδειγμα*), ossia l'idea, sussistente in sè, principio eterno di ordine e di stabilità; 2° il generato (*τὸ γεγονός*), esistente per l'idea e fatto a sua immagine; 3° il luogo della generazione [1]. Ora quest'ultimo, che è assomigliato alla madre, è non solo il luogo (*τόπος*) di ogni genesi del sensibile (*αἰσθητόν*) o visibile (*ὁρατόν*), la natura ricevente (*δεχομένη φύσις*) o ricevitrice (*ὑποδοχή*), non solo è la quantità suscettiva dei contrarî, cioè del piccolo e del grande (*μέγα καὶ μικρόν*), esistenza interminata (*ἄπειρον*) e informe (*ἄμορφον*) caratteri che la identificherebbero unicamente con lo spazio degli atomisti, ma è anche principio di moto e di divisione caotica; natura strana e oscura non accessibile direttamente al senso, ma conoscibile indirettamente e con una specie di ragionamento spurio (*λογισμῷ τινὶ*

[1] *Ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον, καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.* *Timeo*, 50, C-D.

νόθῳ), contrapposta perpetuamente all'idea e condizione necessaria delle sue parvenze (1). Questo terzo principio del *Timeo* platonico, alveo materno della generazione, è dunque sede eterna di estensione e di moto, mentre dal principio intelligente che Platone assomiglia al padre deriva la regolarità della forma e del moto che appartengono al figlio. Questo dualismo di principî chiaramente significato nel *Timeo*, si sa, non è ammesso da tutti gli storici e interpreti come l'espressione vera del pensiero più profondo di Platone. Sono note principalmente le difficoltà che riguardano l'interpretazione della materia quale è presentata nel dialogo suddetto e la sua conciliazione con le idee dell'*altro* e del *non-ente* (opposti all'uno e all'ente) che nel Sofista e nel Parmenide sono il principio di differenza da cui si rende possibile la distinzione delle idee e il loro ordine dialettico. Secondo l'interpretazione panteistica del sistema, la materia del Timeo o non sarebbe che l'espressione popolare di una materia ideale eterna condizione e principio delle cose corporee o esprimerebbe la fenomenalità universale e perpetua della medesima. In ogni modo, qualunque sia l'interpretazione adottata, la dualistica cioè o la panteistica, è certo che per Platone l'estensione e il moto sono inseparabili dalla materia; nel primo caso sono inerenti alla sua natura considerata come uno dei due principî coeterni del mondo; nel secondo sono obbiettivi, ma di una obbiettività fenomenica e dipendente dalla realità assoluta dell'idea.

Ma a chi finalmente apparirebbe questa fenomenalità obbiettiva insieme con le qualità corporee che alla grandezza e al moto si aggiungono nelle cose sensibili? Come esisterebbe senza il senso che certo non è nelle idee? Senza pretendere di togliere affatto l'oscurità che avvolge questa parte del sistema platonico, di attribuire alla materia-spazio di Platone un nesso più e meglio determinato cogli altri principî del suo sistema, di quello che realmente apparisca, crediamo di poter dire che il concetto platonico dell'anima del mondo ben ponderato dimostra nel suo autore un mirabile sforzo dialettico per conseguire la unità del sistema, e che se questo concetto non ne elimina la contraddizione nell'ordine ontologico, la risolve almeno in quello della conoscenza.

Platone spiegando la creazione ci rappresenta il mondo come formato da Dio di un'anima e di un corpo; l'anima è fatta prima e il corpo dopo; l'una principio di moto e di vita per l'altro, è il lato dinamico e vitale del gran tutto del quale il corpo è il lato geometrico e meccanico. Partecipe della idea e della materia per la sua natura (come risulta dal processo di genesi mitologicamente figurato nel *Timeo*) l'anima cosmica adempie un ufficio intermedio che armonizza negli enti particolari l'unità del tipo ideale e le divisioni dello spazio. Le proporzioni matematiche dominano per essa nella costituzione del cosmo, il quale, pel suo intervento. è divino, cioè congiunto alle idee ed è anzi per la conseguente perfezione, chiamato un Dio.

(1) *διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν, μήτε ἀέρα, μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ᾽ ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δέ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* *Timeo* 51, B.

Il passo in cui la materia è maggiormente confusa collo spazio è il seguente: *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτόν λογισμῷ τινὶ νόθῳ μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες* .... Ibidem 52, B. Per ciò che riguarda il Timeo cfr. *Etudes sur le Timée de Platon* par. Th. Henri Martin. Pari 1841.

Ora è da notarsi che la unione di quest'anima universale col mondo da essa penetrato e avvolto in ogni tempo e per ogni dove, rende perpetuamente coesistenti il corpo del mondo e la sensibilità di cui l'anima stessa è fornita. Poichè ad essa appartiene l'αἴσθησις e la δόξα, la facoltà del senso e quella dell'apparenza e opinione. E come le anime tutte partecipano della natura di quest'anima generale e ne derivano e i corpi tutti tengono dell'essenza del corpo totale del mondo e ne derivano, così, per la congiunzione di tutte le anime con tutti i corpi, tutti i fenomeni corporei hanno relazione alla sensibilità cosmica considerata sia nella sua unità, sia nella sua moltiplicità, e si concilia la obbiettività dei sensibili colla loro relatività al senso, e finalmente la obbiettività fenomenale della materia-spazio indirettamente apprensibile al senso tanto dell'anima cosmica quanto delle anime singole risale fino ai primordî del mondo, cioè fino alla apparizione dell'anima.

Tale è delineata a brevi tratti la parte della dottrina platonica che risguarda la percezione. Non aggiungerò che poche parole sulla relazione che il tempo sostiene con lo spazio. La nozione del tempo è da Platone subordinata a quella della materia-spazio e del mondo ed è collegata con le condizioni del sensibile. Imperocchè il sensibile, per ciò stesso che è il generato e il generabile, perciò che è un divenire perpetuo, contiene le divisioni del tempo; è, è stato, e sarà; si collega col moto, è numerabile e misurabile; apparisce col mondo, dura perpetuo con esso, è l'immagine mobile dell'immobile eternità (1).

III. Aristotele.

Anche Aristotele è dogmatico. Ammettendo come data la distinzione e comunicazione del senso e del sensibile, egli ne analizza il risultato e le condizioni.

Per descrivere e ordinare le funzioni dei sensi egli move dai sensibili, ossia dai dati dei cinque sensi, li classifica secondo i loro caratteri e l' ufficio che adempiono nella conoscenza sensitiva, poi considerando ognuno dei sensi esamina il rapporto che lo unisce ai sensibili sotto il doppio riguardo della potenza e dell'atto, determina le condizioni dell'esercizio di ciascuno e di tutti, e le ricerca sia nel principio senziente e nell'organo, sia nell'agente esterno, sia nel mezzo materiale pel quale l'impulso si tragitta dall'uno all'altro, e finalmente rifacendo la sintesi dalla quale si è mosso, esprime in formole compendiose la natura del sentire e del senso, abbraccia la pluralità e l'unità delle sue funzioni.

I sensibili (*τὰ αἰσθητά*), ossia oggetti dei sensi (*τὰ ἀντικείμενα*), si dividono, secondo Aristotele, in tre classi, due delle quali sono di sensibili per sè (*καθ' αὑτά*) e una di sensibili per accidente (*κατὰ συμβεβηκός*). I sensibili per sè si dividono, alla lor volta, in proprî e comuni. Sono proprî (*ἴδια*) quelli che appartengono a ciascun senso in particolare come il colore alla visione, il suono all'udito, il sapore al gusto; sono comuni (*κοινά*) quelli che appartengono a tutti, come il moto e il riposo, il numero e la figura. L'una e l'altra classe di questi sensibili sono sensibili per sè, perchè dipendono direttamente dall'esercizio dei sensi e sono essenzialmente contenuti nelle

(1) Sullo spazio in Platone cf. F. Masci, *Le Forme dell'Intuizione*.

sensazioni; i sensibili per accidente invece sono fatti che non derivano dai sensi ma sono associati alle sensazioni come il giudizio: il color bianco di cui ho la sensazione è il figlio di Diare.

I sensibili proprî si ricavano dunque dalle sensazioni dei cinque sensi, e sono il visibile, l'udibile, l'odorabile, il gustabile, il tangibile, che nell'atto della sensazione diventano i sentiti corrispondenti, ossia il colore, il suono, l'odore, il sapore, il caldo, il freddo, il secco, l'umido, il ruvido, il liscio e le altre qualità tattili.

I sensibili comuni sono la grandezza (*μέγεθος*), la figura (*σχῆμα*), il moto (*κίνησις*), la quiete (*στάσις*), il numero (*ἀριθμός*).

In che relazione stanno fra loro i sensibili comuni coi proprî, e in che dipendenza gli uni e gli altri dall' agente esterno e dal soggetto senziente? In altri termini come si produce la sensazione, che valore ha il fenomeno sensibile ad essa unito? In che modo le sensazioni e i fenomeni sensibili si collegano per formare la percezione sensitiva dell'oggetto esterno? Rispondiamo a queste questioni colla dottrina di Aristotele desunta dal secondo libro, dai primi capitoli del terzo del *De anima* e da qualche passo del *De sensu et sensili*.

Cominciamo dallo stato del senziente e dall' importanza data da Aristotele alla passività. Avvertiamo con lui che la facoltà di sentire non si move da sè a sentire e che a recarla all'atto è necessario un agente esteriore [1]. Così avviene che il combustibile non abbruci senza il comburente; di guisa che il sentire è un patire [2], la sensazione è movimento, e come tutto ciò che patisce e si move, è sotto l'influsso di un agente.

La sensazione è dunque modo passivo ma è anche in qualche guisa alterazione (*ἀλλοίωσις*), cioè modificazione per cui il senziente diventa altro da quel che era [3]. Ma che cosa diventa egli? Alcuni, dice Aristotele, alludendo principalmente ai filosofi della Jonia, pensano che il simile patisca dal simile [4], e ciò è vero in un senso e in un altro no; perchè il senziente è dissimile dall'agente mentre patisce, ma quando ha patito gli è simile [5]. L' agente essendo esso stesso in atto, riduce alla stessa condizione la potenza sensitiva [6]. Quest'atto peraltro non è importato, a così dire; ma eccitato nel principio sensitivo, il quale è in potenza ciò che il sensibile è già in atto, e si assimila ad esso dopo averne subìto l'azione [7]. Ma in che cosa consiste precisamente questa somiglianza, quali ne sono le condizioni esterne ed interne, in che modo vi concorrono gli atti del senziente e del sentito, che parte vi ha il corpo

(1) *Δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον· διὸ καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ* (*περὶ ψυχῆς* β, V.)

(2) *Τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστί. — Ἡδ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρεται·* (Ibidem β, V). — *Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος* (Ibidem).

(3) *Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ* (Ibidem β, IV).

(4) *Φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν* (Ibidem).

(5) *Διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοῖου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ ἀνομοίου, καθάπερ εἴπομεν· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ὄν· πεπονθὸς δὲ ὅμοιόν ἐστι* (Ibidem β, V).

(6) *Τὸ ποιοῦν οἷον αὐτὸ ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ δυνάμει ὄν* (Ibidem c. XI).

(7) *Τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρεται· πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο* (Ibidem Γ, c. II).

del soggetto che sente e l'ambiente pel quale si trasmette l'azione dell'agente? — Ripetiamo prima di tutto quella formola aristotelica della percezione sensitiva che tutti conoscono, e alla quale è stata troppo generalmente limitata la dottrina dello Stagirita intorno ad essa, benchè l'importanza ne sia fondamentale e che bene scrutata e collegata con altre manifesti un profondo significato. Il senso, dice questa formola, è il principio ricettivo delle forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro e l'oro di cui è fatto; nella medesima guisa, soggiunge Aristotele, il senso è reso passivo dagli oggetti che han colore, sapore o suono; non patisce cioè conformemente all'essenza o definizione loro, ma secondo una certa qualità di ciascuno e il rapporto che sostengono con esso [1]. Dalla somiglianza prodotta fra il senso in atto e l'agente é dunque esclusa la materia (*ὕλε*), la sussistenza, l'essere (*τὸ εἶναι*) e non la forma (*εἶδος*); in questa e non in quella si deve cercare il fondamento per cui il senziente diventa simile al sentito; ma di che forma si tratta? Della forma in quanto sensibile (*αἰσθητὸν εἶδος*), in quanto cioè si comunica al senso e si manifesta nella sensazione, e non della forma dell'oggetto in sè. ossia dell'oggetto come sussistente senza l'azione sul senso; distinzione importante. poichè se l'oggetto, considerato nella sua essenza, è composto di materia e di forma, e l'unione loro corrispondente a quella della potenza e dell'energia o atto, costituisce la sostanzialità dell'ente individuo, non si saprebbe, senza di essa distinzione, nè giustificare la formola suddetta, nè conciliarla con quelle altre colle quali Aristotele la determina e svolge. Poichè se il ricevimento delle forme che avviene nella passività sensitiva è di forme costitutive della realità sostanziale, abbiamo per conseguenza l'assurdo, del resto gratuito, di prestare ad Aristotele l'opinione che una parte della sostanza individuale passi nel senziente e un'altra rimanga nell'agente, e per di più abbiamo una vera identità di essere da lui esclusa, invece di una certa somiglianza da lui affermata. Se invece il ricevimento è di forme puramente sensibili, l'energia dell'agente non si può trovare nella sensazione come è in sè nella causa esterna, cioè quale costitutivo del suo essere, ma solo in modo proporzionato, relativo e sensibile. E di fatto l'azione dell'essere sentito si comunica col moto, e la sensazione stessa è secondo Aristotele movimento dell'anima per mezzo del corpo [2], in causa dell'intima unione che vincola organo e anima nel sentire [3]. Così avviene che come in generale l'atto dell'agente e del movente si genera nel paziente, così anche l'atto del sensibile è con la corrispondente passività nel principio sensitivo [4]. Ma vi è sotto la doppia condizione 1° di essere mescolato con quello del senziente stesso e 2° di

(1) *Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐκ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον* (Ibidem β, c. XII).

(2) *Ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις κίνησίς τις, διὰ τοῦ σώματος, τῆς ψυχῆς ἐστι. De Somno*, capit. I.

(3) *Ἐπεὶ δὲ οὔτε τῆς ψυχῆς ἴδιον τὸ αἰσθάνεσθαι, οὔτε τοῦ σώματος, φανερὸν ὡς οὔτε τῆς ψυχῆς τὸ πάθος ἴδιον, οὔτ' ἄψυχον σῶμα δυνατόν αἰσθάνεσθαι.* (Ibidem, ibid.).

(4) *Ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίγνεται — De Anima*, capo 2 del libro III . . . . . . *ὥσπερ γὰρ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι, καὶ οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ αἰσθητικῷ* (Ibidem, ibid.).

tenere con esso una certa proporzione. E tanto è vero che gli eccessi del moto guastano la sensazione o la impediscono affatto, mentre un' azione troppo debole non basta a produrla (1). E quanto all'altra condizione, essa è una conseguenza della potenza del senziente che l'agente esterno modifica bensì operando su di esso, ma non rende passivo senza renderlo nello stesso tempo attivo, e questo miscuglio dei due atti è così intimo che di due se ne fa uno solo, ed è una delle formole costanti di Aristotele: che del sensibile e della sensazione vi è un solo e medesimo atto, abbenchè quanto all' essere (o esistenza sostanziale) le due cose differiscano (2). E affinchè non si dubiti del modo in cui l'intende, egli applicandola più volte ai sensibili proprî, ha cura di ben distinguere, in questa unificazione, l'atto che oggi direbbesi soggettivo da quello che oggi domanderebbesi oggettivo, e che può esistere fuori del senso, e per maggior chiarezza avverte che la lingua greca non si presta sempre a questa distinzione, benchè nel fatto sia sempre possibile. E così soggiunge egli, altro è l'audizione (ἄκουσις) atto dell'udire, e altro la sonorazione, (ψόφησις) atto del sonare; altro la visione (ὅρασις) atto della vista (ὄψεως) e altro l'atto senza nome (ἀνώνυμον) dell'avente colore o (colorazione). Ora è di questi due atti del senziente e del sensibile che si forma un atto solo, talmente che le due parti di cui si compone, come udito e suono in atto, si conservano o si corrompono insieme, mentre la medesima necessità non colpisce le potenze rispettive.

Più risoluti sulla questione della relatività di quei sensibili che lo Stagirita chiama proprî, i filosofi naturalisti della Ionia, detti da lui fisiologi, come si è visto, si erano pronunciati per la completa soggettività dei medesimi, affermando che i colori non esistono senza la vista, nè i sapori senza il gusto. Ad Aristotele questa tesi sembra troppo assoluta ed esser vera in parte e in parte falsa; vera cioè, se si tratta del suono, del colore, del sapore, dell'odore ecc. in atto, nel qual caso sono inseparabili dalla sensazione, dal modo attuale del senziente, falsa se l'energia degli oggetti sensibili non si considera come procedente da una potenza che può esistere senza il modo medesimo; per il che la sensazione, a guisa di una sinfonia, è un rapporto di proporzione. L'esempio vale per tutte. Di fatto la sinfonia essendo certa voce che sotto certo riguardo (come suono) si unifica colla rispettiva sensazione dell'udito, e, sotto altro riguardo, se ne distingue, la sua proporzione si ritrova nell'una come nell'altra.

Finalmente, onde conservare alla dottrina di Aristotele il suo proprio carattere e non oltrepassarne i termini precisi, avvertiamo collo Zeller (3a edizione della *Filosofia dei Greci*, pag. 535 del volume consacrato ad Aristotele,) e col Prantl (citato

(1) *Καὶ διὰ τοῦτο καὶ φθείρει ἕκαστον ὑπερβάλλον, καὶ τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρὺ, τὴν ἀκοήν . . . ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως* (Ibidem, ibid.). *Ἡ δὲ αἴσθησις ὁ λόγος . ὑπερβάλλοντα δὲ ἢ λυπεῖ ἢ φθείρει* (Ibid. ibid.).

(2) *Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως, ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία · τὸ δὲ εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν . λέγω δὲ, οἷον ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν , καὶ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν · . . . . . ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν, καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν , τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος* (Ibidem, ibid.).

Ἐπεὶ δὲ μία μέν ἐστιν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δὲ εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον, καὶ χυμὸν δή, καὶ γεῦσιν, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως (Ibidem, ibid.).

dallo Zeller) che la relatività del sensibile, quale Aristotile l'ha intesa, non deriva da un'azione reciproca ma da un semplice concorso dei due atti dell'oggetto esterno e del senziente o sensorio.

La relatività dei sensibili proprî è dunque una tesi accertata dalla psicologia aristotelica. Essa risulta dall'analisi di luoghi così numerosi come decisivi del *Trattato dell'anima*, e se dalle diligenti indagini degli storici e degli interpreti dello Stagirita si può rilevare qualche passo delle *Categorie* che la metta in forse, sembrando attribuire ai sensibili suddetti un carattere interamente oggettivo, la difficoltà si dilegua notando il doppio senso [1] in che Aristotele piglia la sensazione e il sensibile, cioè come atto e come potenza [2].

Se noi avessimo intenzione di fare un'esposizione completa di tutta la teoria di Aristotele intorno alla facoltà sensitiva, ci converrebbe distinguere i sensi il cui esercizio dipende da un contatto immediato coll'oggetto, da quelli il cui contatto coi sensibili è mediato e si fa per l'interposizione di un mezzo materiale, come l'aria per l'udito e l'acqua pel gusto, e l'ufficio di questi ambienti pei quali passa il moto, a cui è legato il contenuto della sensazione, confermerebbe la relatività delle percezioni sensibili secondo il filosofo greco. I particolari che a questo riguardo si raccoglierebbero intorno alla vista e al suo rapporto col trasparente e col colore potrebbero essere interessanti, ma ci allontanerebbero dal nostro scopo che è di precisare il rapporto che secondo Aristotele, il fenomeno sensibile quale è nel senziente in atto, ha con la sua causa esterna, che differenza passa a questo riguardo, fra le parti di cui si compone e qual vincolo le collega, o, come oggi si direbbe, quali di esse sono subbiettive e quali obbiettive e in che modo, e come si uniscono e ordinano per costituire l'unità della cognizione o percezione sensitiva.

Per far ciò noi dobbiamo seguire di nuovo il filo portoci dallo Stagirita medesimo movendo come sopra dall'oggetto al soggetto. Nella cosa sentita vi sono i sensibili proprî e i sensibili comuni che abbiamo poc' anzi distinti, e che abbiamo definiti ed enumerati. Un oggetto esterno ha grandezza, figura, numero di parti, è in moto o in riposo, e tutto ciò si combina con le qualità visibili e tattili, coi suoni, odori, sapori che sono particolari ai cinque sensi, e se ne forma un tutto, un'unità percepita sensibilmente. Abbiamo veduto che proprî o comuni questi sensibili sono sensibili per sè. Cadono dunque i comuni secondo lo Stagirita, direttamente

(1) *διττὸν γὰρ ἡ ἀκοὴ, καὶ διττὸν ὁ ψόφος. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν* (*περὶ ψυχῆς Γ* II).

(2) Lo Zeller al quale nulla sfugge di ciò che può servire a precisare ogni parte del sistema aristotelico, rileva un passo delle *Categorie* nel quale dopo aver posta la posteriorità della sensazione alla sua causa esterna si soggiunge che l'abolizione del sensibile ha per conseguenza l'abolizione della sensazione e non viceversa, che distruggendo l'animale si distruggerà la sensazione, ma vi sarà il sensibile come corpo, caldo, dolce, amaro, e gli altri sensibili tutti (*αἰσθητὸν δὲ ἔσται, οἷον σῶμα, θερμὸν γλυκὺ, πικρὸν, καὶ τἄλλα ὅσα ἐστὶν αἰσθητά* — *Cat.* c. 7).

Per tutto ciò che risguarda la teoria aristotelica della sensazione e dei sensi, cf. *Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles von Dr. Friedr. Ferdinand Kampe*, Leipzig 1870 — *Die psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Νοῦς ποιητικός* von Dr. Franz Brentano, Mainz, 1867. -- *Essai sur la psychologie d'Aristote* par A. Ed. Chaignet. Paris, 1883. — Barthélemy Saint-Hilaire, Psychologie d'Aristote Paris 1846.

nel senso e non abbisognano di un' operazione mentale per essere conosciuti; ma come stanno nei sensi coi proprî? Se sono comuni, appartengono dunque a tutti i sensi, e, se non tutti, certamente la maggior parte appariscono insieme ad ogni classe di sensazioni, e così di fatto l'intende Aristotele, e lo confermano i suoi interpreti più autorevoli e diretti, Simplicio, Filopono, Temistio. Ma apparendo tutti o quasi tutti nell' esercizio di ogni senso, si domanda se sono uniti ai sensibili proprî per vincolo intrinseco od estrinseco. Questo punto merita discussione.

Da una parte Aristotele afferma nel capo 1° del primo libro del *De Anima* che dei sensibili comuni abbiamo una sensazione comune e punto accidentale (τῶν δὲ κοινῶν ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν) e che tale sensazione non è propria (οὐκ ἄρα ἐστὶν ἰδία) non è il modo di un senso particolare; d'altra parte asserisce ivi stesso che dei sensibili comuni abbiamo con ciascuno dei cinque sensi il sentimento per accidente (κοινῶν, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός). Sono adunque i sensibili comuni a un tempo sensibili per sè e sensibili per accidente, secondo che si considerano come oggetti diretti di un senso comune, e come oggetti indiretti dei cinque sensi, ossia come uniti ai sensibili proprî. Ma quale è infine precisamente questa unione? Il Trendelemburg, svolgendo il pensiero di Aristotele, e dichiarando Simplicio, distingue nella conoscenza sensibile tre specie del legame chiamato per accidente, o per aggiunto (κατὰ συμβεβηκός), e cioè: 1° associazione per reminiscenza e induzione come nell'esempio aristotelico del figlio di Diare il cui ricordo è associato alla percezione di una forma bianca; 2° associazione di un sensibile proprio con un altro appartenente a senso diverso; 3° implicazione del sensibile comune nel proprio, come il moto o la grandezza nel colore. I due primi modi di unione sono estrinseci; il terzo è intrinseco ed è quello che, secondo il commentatore tedesco, congiunge il sensibile comune col proprio. Le due prime distinzioni combinano effettivamente con le formole applicate da Aristotele, in più passi del *De Anima*, all' associazione dei sensibili proprî di diversa specie, e a quella dei giudizî estranei alle sensazioni colle sensazioni stesse; hanno per guarentigia diretta il testo stesso di Aristotele. La terza ha per base il rapporto degli altri sensi col senso comune ed è la sola che può spiegare il vincolo dei sensibili comuni coi proprî. E di fatto per la corrispondenza e unione del soggetto coll'oggetto che domina in tutta la dottrina aristotelica della conoscenza, il senso comune come i sensi particolari ha il suo oggetto, perchè non vi è sensazione senza sentito, e questo oggetto non può essere pel senso comune che il sensibile comune. D'altra parte per la medesima legge di corrispondenza i sensibili proprî compongono nell'oggetto un tutto mediante i sensibili comuni che a loro servono, come a dire, di sostrato e di base, costituendo una forma individua nella materia, al modo stesso che nel soggetto le sensazioni corrispettive sono combinate dalla funzione sintetica del senso comune, comparate e giudicate da questo senso unico.

Volendo per una spiegazione più precisa seguire la chiosa di Simplicio, si dovrebbe intendere che i sensibili comuni, quantunque operanti coi proprî, dall'oggetto di cui sono le determinazioni, sul soggetto, operano nondimeno e si manifestano come indirettamente, e quasi condotti dai proprî che agiscono principalmente (προηγουμένως); ma con ciò le questioni che si sono affacciate alla filosofia moderna su questa parte

del problema della conoscenza non che essere sciolte, non sono nemmeno presentite, e il dogmatismo dell'aristotelico Simplicio produce precisamente come mezzo di spiegazione del conoscimento dei sensibili comuni un argomento che servirà a Berkeley per negarne l'oggettività. E neppure si appagherebbe la critica filosofica della soluzione data da Filopono alla domanda come mai i sensibili comuni destinati a divenire il fondamento delle scienze matematiche possano essere suscettivi di una conoscenza più esatta che non siano i sensibili proprî i quali per altro sono dal medesimo Aristotele considerati esenti da errore perchè immediatamente sentiti? Poichè il dire, come fa Filopono, che ciò accade perchè gli uni sono più di frequente appresi degli altri, non approda a nulla, dal momento che quelli sono percepiti dopo di questi, e per mezzo di questi, dal momento che la parte più relativa della percezione s'interpone fra la parte più oggettiva e lo spirito. Ma è inutile insistere sopra una lacuna che non poteva essere colmata senza uno studio particolareggiato della origine delle idee e che era riserbato alla filosofia moderna.

Contentiamoci di rilevare il rapporto intrinseco che i sensibili proprî hanno coi comuni nel dogmatismo di Aristotele. La sua rapida analisi ha constatato che la *grandezza* (estensione), *la figura, il numero, il moto, la quiete* sono implicati nei sensibili che oggi si chiamerebbero le qualità seconde dei corpi e che si rivelano a noi per mezzo di queste. Aggiungiamo finalmente, per nulla ommettere, che nel primo capitolo del terzo libro del *De Anima*, egli indica sommariamente una riduzione del conoscimento dei sensibili comuni a notizie procurate dal moto. La figura, dice egli, è una certa grandezza; la figura si rileva dal moto e quindi anche la grandezza; la quiete si conosce per la negazione del moto; il numero per la negazione del continuo, per la sua divisione, e per la distinzione delle parti contenute nell'oggetto sensibile.

Non è neppure indifferente che Aristotele abbia notato l'*unità* come condizione che s'aggiunge ai sensibili nel funzionare di tutti i sensi [1]. Questa aggiunta è anzi capitale per ben intendere la sua teoria del senso comune il quale è essenzialmente una funzione unificatrice dei sensi e combinatrice dei sensibili. Ma quello che a noi più importa nella trattazione del presente argomento è l'obbiettività dei sensibili comuni stabilita dalla loro medesimezza colle determinazioni costitutive dei corpi, e dal moto prodotto della loro energia e dal veicolo intermedio fra la forma loro attuosa e l'impronta di questa nel senziente. Il moto nella percezione sensitiva di Aristotele spiega col suo ordine e qualità la composizione sensibile dell'oggetto, la sua apparenza normale e le sue deviazioni fenomenali, la fedeltà e l'illusione del senso, a seconda della disposizione che incontra nel sensorio e delle condizioni ambienti in cui si produce; colla sua proporzionalità si costituisce e mantiene la sensazione, coll'eccesso si guasta e si perde.

Sul moto a cui ineriscono e per cui si collegano col senziente si fonda dunque presso Aristotele l'obbiettività dei sensibili comuni; per esso si ricongiunge la teoria psicologica della percezione con la dottrina fisica della materia e del mondo corporeo.

[1] Nel 1° capitolo del terzo libro *De Anima* Aristotele aggiunge l'uno τὸ ἕν ai sensibili comuni enumerati in altri luoghi del medesimo e nell' opuscolo *Sul senso e sul sensibile* (Capo I).

Per lo scopo che ci siamo proposto sarebbero inutili ulteriori particolari sulla dottrina aristotelica dei cinque sensi e del loro rapporto col senso comune. Il nostro intento era di chiarire la natura del fenomeno sensibile secondo lo Stagirita onde fissarne la relazione col concetto che n'ebbe Platone e con le forme ulteriori che il fenomeno fisico assunse nello sviluppo moderno della teoria della percezione del mondo esterno. Poche parole aggiungeremo sullo spazio e sul tempo, questi due contenenti di tutti gli esseri e di tutti i fatti secondo l'intuizione comune degli uomini. Aristotele non se ne occupa veramente di proposito che nella *Fisica*; li comprende nelle sue indagini sulle categorie dell'essere nella *Metafisica*; vi accenna nei suoi scritti psicologici, ma non ne fa un oggetto speciale di studio nella psicologia, come i moderni trattano dell'origine delle idee, e sopra tutto dopo la critica di Kant. Noteremo adunque soltanto che lo spazio e il tempo hanno per lui una esistenza obbiettiva, quantunque dipendente dalla categoria della relazione. Poichè l'uno è il luogo (τόπος), ossia, come egli stesso lo spiega, il limite del corpo limitante in rapporto al corpo limitato, e l'altro è il numero del moto in quanto numerabile secondo la successione. Tutto ciò che potremmo aggiungere circa il modo col quale il filosofo greco accenna alle condizioni della conoscenza del tempo ricorrendo alla memoria e al senso unificatore o comune, a nulla gioverebbe pel nostro proposito. Ci basti osservare che il pensiero di Aristotele intorno a questa cognizione suppone la sua dottrina sulla percezione dei sensibili comuni e sul rapporto loro coi sensibili proprî nelle sensazioni; la obbiettività dell'una è legata con quella dell'altra e tutt' e due con quella delle categorie dell'essere, che per Aristotele sono leggi universali del moto e abbracciano tutto ciò che esiste. Il tempo si compone in sostanza di due sensibili comuni, moto e numero; lo spazio o il luogo dipende dal rapporto di due limiti, i quali alla lor volta suppongono la grandezza o estensione insieme col suo moto o riposo, tre sensibili comuni anch'essi.

La differenza che separa Platone da Aristotole circa la natura e la cognizione dello spazio, come si vede è grandissima. Per l'uno lo spazio, non si differenzia essenzialmente dalla materia, questo enigma del grande e del piccolo, questa natura indeterminata e interminata che è il ricettacolo e come la nutrice della generazione e di ogni generabile. Lo spazio per Platone si unifica col principio opposto e coeterno all'idea, è uno dei termini necessarî del suo dualismo; è una delle due faccie dell'universale esistenza. Per Aristotele esso scende al grado infimo di limite delle grandezze o estensioni contenenti; è inseparabile dal corpo totale del mondo e dai corpi che vi sono contenuti; ha una esistenza obbiettivamente relativa. I due filosofi si avvicinano invece nel modo d'intendere il tempo, concependolo ambedue come misura del moto e fondato in esso. Ma rimane fra loro questa grande differenza: che per l'uno lo spazio è la condizione del fenomeno, mentre per l'altro ne è soltanto una relazione.

Si attiene anche più direttamente al nostro scopo di paragonarli circa il modo di intendere il sensibile e la sua percezione.

Per l'uno e per l'altro la sensazione dipende dal rapporto di un agente e di un paziente. La prima condizione della percezione sensitiva è la passività del senziente. L'uno e l'altro ammettono nondimeno la partecipazione attiva del principio senziente all'effetto prodotto, ossia alla cognizione del sensibile, benchè in forma

diversa, essendo per Platone necessario alla conoscenza sensibile il concorso dell'intelligenza a cui appartiene il giudizio, e manifestandosi per Aristotele l'energia nella sensazione stessa provocata bensì dal difuori e preceduta da passività, ma procedente dal di dentro, mentre poi si attribuisce da lui il giudizio ai singoli sensi e persino il sentimento delle proprie sensazioni. Per l'uno e per l'altro la sensazione per se stessa non inganna e la sua rettitudine dipende dalla normalità delle sue condizioni interne ed esterne e dal rapporto nel quale si genera. La sensazione stessa è rapporto. Può errare invece la facoltà di giudicare nell' interpretarla. Poichè la veracità della sensazione risguarda il sensibile e non l'intelligibile.

Ma mentre per Aristotele l'intelligibile si ricava dal sensibile per astrazione, per Platone il sensibile non lo contiene, ma ne è soltanto la parvenza e la partecipazione. Il valore del fenomeno sensibile è grandemente diverso presso i due filosofi, in causa della trascendenza dell'idea dell'uno e della immanenza della forma dell'altro; il fenomeno di Platone è un'apparenza del vero essere che apparisce ai sensi nello spazio-materia, e quello di Aristotele è l'aspetto di una forma reale che tiene la sua obbiettività dai sensibili comuni e la sua subbiettività dai sensibili proprî, dalla cui combinazione e dal cui ordine risulta mediante il moto. Il quale del rimanente produce la sensazione e la determina presso l'uno e l'altro filosofo con un divenire opposto alla intellezione e all'idea dell'uno, al concetto e alla forma astratta dell'altro. La relatività dei sensi, delle sensazioni e del sensibile è dunque una verità ammessa da entrambi e risultante dai principî generali e dalle analisi speciali della loro psicologia. Da ambe le parti si distingue la cosa in sè da quello che è per rispetto a noi, quantunque la relatività del sensibile aristotelico consista nell'unificazione della sensazione in atto e del sensibile in atto, mentre quella attribuita dal suo maestro al sensibile è un risultato del concorso di due reciproche azioni. La differenza è sottile. E sostanzialmente convengono nell'ammettere l'unità del fenomeno, nel ridurne la natura all'unico concetto di qualità intermedia fra il soggetto e l'oggetto, e cioè nel riconoscervi due diverse specie di elementi, gli uni proprî dei singoli sensi e gli altri obbiettivi, fondamento empirico delle cognizioni matematiche e geometriche, collegati col moto e conosciuti con esso. Di guisa che nell'uno e nell'altro tiene il posto principale nella conoscenza del mondo sensibile l'elemento geometrico-meccanico, come essenza della obbiettività del fenomeno, e ha pure la sua importanza l'elemento dinamico, ma con immenso divario per l'uno e per l'altro; imperocchè per Platone è il risultato ipotetico del connubio dell'idea colla materia-spazio, insinuato nella fenomenalità fisica totale o corpo del mondo, sotto il nome di anima, e diviso fra gli enti colle individuazioni dell'anima stessa e della vita, mentre per Aristotele, i due principî da cui tutto deriva, materia e forma, sono l'uno *potenza* e l'altro *atto*, ed essendo uniti dal moto, o divenire, per cui l'una si determina nell'altro e trova nell'altro il suo fine, tutto, nel sistema Aristotelico, è informato dal Dinamismo.

Tali sono le somiglianze, tali le differenze principali dei due sommi pensatori dell'antichità greca intorno a una questione tanto importante, dalla cui soluzione pendono oggi le sorti della filosofia, con una coscienza che essi non ebbero dello stretto vincolo che lo collega col problema generale delle condizioni originarie della cognizione. La mancanza di questa coscienza, non ha impedito che essi consacrassero gravi e

immortali studî alla dottrina della conoscenza, ma non ha permesso che essa avesse nei loro sistemi l'ufficio critico e limitativo che esercita oggi sulla metafisica. Ne derivò che ammessa la relatività della conoscenza nell'ordine sensibile, trascorressero nondimeno a un dogmatismo assoluto circa l'essenza delle cose e le forze *a priori* dello spirito nella costruzione ideale del mondo.

IV. Stoici ed Epicurei.

Non tessendo qui una storia della filosofia, e neppure una cronaca della questione speciale che ci occupa, non abbiamo bisogno di trattenerci a riprodurre tutti i frammenti degli scrittori greci che possono informarci sulla dottrina stoica della percezione, sul posto che aveva nella loro teoria generale della conoscenza e sul valore da essi attribuito al sensibile. In generale la filosofia speculativa degli stoici è molto inferiore alla loro filosofia pratica. Ci basteranno alcuni cenni. Al sensibile (*αἰσθητόν*) di Aristotele e Platone, si aggiunge nella loro terminologia il rappresentabile (*φανταστόν*), e alle sensazioni (*αἰσθήσεις*) si uniscono le rappresentazioni (*φαντασίαι*) che ne derivano e sono dovute all'azione di quello. La rappresentazione è una passione (*πάθος*) che si genera nell'anima e che rivela se stessa e l'agente [1] essa è pure un'impressione (*τύπωσις*) secondo Zenone, e Cleante suo discepolo la paragona all'impronta di un sigillo. Ma non ostante questa ampliazione della passività che dalla sensazione passerebbe alla rappresentazione, essi ammettevano la necessità dell'azione dell'anima nella conoscenza delle cose esterne, e aderivano a un realismo naturale immediato che uno sviluppo ulteriore del pensiero doveva correggere. Facevano come è noto, equazione fra il corporeo e il reale, e, in pari tempo, tenevano fosse infusa nella materia estesa e palpabile inseparabilmente la forza (*τόνος*). L'anima stessa è per loro un corpo; di guisa che l'agente e il paziente nella percezione sono della stessa natura. Rispondevano così all'antica difficoltà di concepire il commercio di due nature diverse e si conformavano al noto principio delle vecchie scuole che solo il simile può conoscere il simile, in altri termini che un rapporto di somiglianza è necessario per ispiegare il rapporto fra il soggetto e l'oggetto. Per altro questo monismo materialistico sopprimendo la differenza fra l'interno e l'esterno, se nel fatto riusciva, come s'è detto, a un realismo naturale o immediato, non aveva punto per conseguenza necessaria di sopprimere il problema della natura del fenomeno e del suo legame col soggetto e l'oggetto. E ben lo compresero Epicuro e i suoi seguaci, i quali nella speculazione sulla natura ebbero idee assai più giuste e vicine ai principî della fisica moderna che non facessero gli aristotelici e gli stoici. Svolgimento di quella di Democrito e degli atomisti della Ionia la loro dottrina distingue nettamente l'esistenza delle cose in sè da quella delle cose quali appariscono ai sensi e professa apertamente la relatività delle rappresentazioni sensibili. Le cose in sè sono gli atomi invisibili, impalpabili, in una parola, inaccessibili ai sensi, estesi per altro, solidi e

[1] *Φαντασία .... πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτότε καὶ τὸ πεποιηκός* (Nemesiano *De Natura Hominis* citato dallo Zeller pag. 71 della *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellet von Dr Ed. Zeller*. Terza parte, prima sezione, 3a edizione, Lipsia 1880.

figurati, mobili o in moto nello spazio o vuoto immenso, eterno com'essi; noi non percepiamo questi elementi, ma i risultati delle loro composizioni e delle azioni loro su di noi, e neppure siamo in contatto diretto cogli oggetti che se ne formano, ma soltanto colle immagini loro o idoli, dei quali un'immensa quantità scorre projettata dagli oggetti stessi e comunica rappresentazioni diverse ai diversi individui.

Ma non insistiamo maggiormente; questi cenni possono bastare a rammentare che la parte geometrico-meccanica dei fenomeni sensibili è immedesimata dal materialismo epicureo con la realtà in sè mediante gli atomi, e che la parte dinamica del reale è un presupposto del moto delle loro particelle insecabili piuttosto che una conseguenza chiara di principî espliciti, un punto determinato e spiegato filosoficamente della loro dottrina [1].

Non è possibile di esporre, nemmeno rapidamente, il pensiero greco sopra una delle maggiori questioni della filosofia, senza tener conto della scuola alessandrina. Attingiamone dunque sommariamente la dottrina circa alla percezione esteriore, al fenomeno sensibile e alle sue condizioni negli scritti del suo più grande rappresentante, cioè di Plotino. Dovremmo terminare questa parte del nostro studio con qualche cenno sui dieci motivi dell'*epoché* o sospensione del giudizio ammessi dai primi scettici e rinforzati di nuove indagini dai posteriori. Il modo con cui i dubbî degli uni e degli altri lasciarono irresoluto o risolsero negativamente il problema della conoscenza riguarda la storia generale della filosofia piuttosto che quella della percezione, e potrà, del rimanente, essere richiamato come antecedente delle dottrine scettiche moderne intorno ad essa.

V. Plotino.

Non si trova veramente in Plotino circa il fenomeno e i suoi nessi coi principî dell'essere un pensiero nuovo, ma uno sviluppo rilevante della dottrina platonica, un significato più determinato e deciso dei concetti di Platone. Egli è per altro un ingegno potente, e non ostante l'indirizzo mistico, l'abuso della immaginazione e l'audacia dogmatica che rendono soventi strano il suo panteismo emanatistico, non mancano nelle sue *Enneadi* le osservazioni psicologiche, e la quarta contiene nei libri IV e VI indagini importanti sulla questione che ci occupa. D'altra parte, Plotino e generalmente la scuola, della quale è il capo, non sono, è noto, talmente addetti a Platone da trascurare le speculazioni del suo grande discepolo. Il loro scopo è anzi di fondere insieme le due dottrine facendo, per così dire, della prima lo stampo in cui la seconda è rifusa. Cosicchè non reca maraviglia di ritrovare nelle *Enneadi* del celebre neoplatonico non poca parte della teoria aristotelica dei sensi. Plotino distingue nella sensazione la passione e la cognizione, l'una è ricevimento della forma sensibile (μορφή), l'altra apprendimento di questa forma; l'una è omogenea al corpo, e non appartiene all'anima, incapace di passività, ed essenzialmente attiva. Fra l'anima e l'oggetto sensibile interviene adunque l'organo, che divide la sua passione col motore

[1] Vedi sugli Stoici e gli Epicurei e segnatamente sulla loro dottrina della cognizione lo Zeller, il Ritter e lo Schwegler nella loro *Storia della Filosofia greca*.

esterno e a cui appartiene la sensazione in quanto è passione non in quanto è conoscenza o forma conosciuta, cosa propria dell'anima (*Enneade* IV, libro quarto, XXIII). Avverso alla emissione dei fantasmi della scuola epicurea e al loro ufficio intermedio fra l'oggetto e il soggetto, Plotino osserva che ammettendo questa mediazione si sostituiscono nella percezione alle cose le loro vestigia e ombre. Altro è la passione, altro la sensazione o conoscenza della passione. Eminentemente attiva l'anima domina colla sua energia gli oggetti, li percepisce colla vista a distanza come se la sensazione avvenisse nel luogo stesso ove sono (ibidem libro sesto, I). Non v'ha dubbio, Plotino ha un alto ma esagerato concetto della energia dell'anima. Come la psiche universale opera tutto e sempre nel gran mondo, così la parte che ne appartiene all'uomo fa tutto nel suo microcosmo. Ma questo ingrandimento smisurato della sua attività lungi dall'essere favorevole al valore della percezione e assicurare la realtà obbiettiva la mette in forse, ed è lecito chiedersi con che frutto Plotino ha tanto combattuto gli idoli intermedî degli epicurei, dal momento che per altra via chiude all'anima la comunicazione diretta coll' oggetto. Poichè come mai sarebbe possibile questa comunicazione senza la passività che egli trasferisce totalmente da essa all'organo, senza qualche trasmissione della forza esterna all'interna? Su questo punto il grande Alessandrino si allontana non solo da Aristotele ma anche da Platone, e la sua opinione cade nel difetto di tutti i sistemi che non riconoscono nella sensazione il carattere irreducibile di passività che porta con sè la pressione e la violenza esterna.

Del resto la teoria di Plotino riproduce sul fenomeno sensibile i concetti di Platone accentuando con maggior forza le sue relazioni con la materia-spazio che ne è il ricettacolo e con le idee di cui è l'apparizione o la parvenza. Su questi punti capitali del sistema platonico, Plotino spiega un lusso di illustrazioni che attestano la doppia qualità del suo ingegno filosofico, e poetico, ma non fanno fare un passo di più alla questione. La materia già tanto maltrattata da Platone rimane per lui identica allo spazio, e riceve dal mistico seguace del divino filosofo nuova carica di maledizioni. Essa è non solo informe e simile a un'ombra, un vero *non-ente*, ma è anche cattiva, deforme, mendace, non riceve che cose mendaci simili ad essa. Mentre si può dire che il corpo patisce, essa è impassibile e incorporea come la quantità vuota e indeterminata. Ma che cosa sono i corpi stessi? Simulacri che appariscono in un simulacro universale, fantasmi senza vera realtà, ombre incerte e fuggevoli di una esistenza che appartiene soltanto agli eterni esemplari. Le sensazioni di cui sono gli oggetti non sono esse stesse altro che sogni dell'anima, e sogno è tutta la sua vita sensibile. Infine il solo modo possibile di comprendere l'attinenza del fenomeno con la materia è di illustrarla con la similitudine adoperata da Platone, e cioè di paragonar la materia allo specchio che riverbera l'immagine, senza esserne nè alterato, nè modificato, che sembra ricevere con esse qualche realtà, ma che in effetto nulla riceve, per la natura negativa dell' apparenza che vi si projetta senza lasciarvi traccia.

Plotino dedica una lunga discussione al concetto del tempo che oppone all'eternità, collegandolo col moto e coll'anima universale, e definendolo: vita dell'anima (*ψυχῆς ζωήν*) nel movimento transitorio (*ἐν κινήσει μεταβατικῇ*) da un modo della sua esistenza a un altro (*ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον*), definizione nella quale risalta la

interiorità del tempo di rimpetto alla esteriorità dello spazio-materia e che, come fu avvertito dal Vacherot, fa pensare, a malgrado della immmensa distanza e diversità dei due momenti storici, a una somiglianza fra le forme kantiane della sensibilità e questi oggetti della speculazione plotiniana.

Ma dopo tutto, il sistema di Plotino non aggiunge un concetto di più ai già notati sulla essenza del fenomeno e sulle sue attinenze coll'essere in sè nella storia della filosofia greca. Questi concetti sono essenzialmente tre: il platonico, l'aristotelico, l'atomistico. Il primo e il secondo ammettono la relatività del sensibile e la sua differenza dall'essere in sè, quantunque intendano l'essere in sè o la realtà che è principio del fenomeno in modo assai diverso, e quindi anche differiscano profondamente nel determinare il vincolo dell'uno con l'altro. Pel platonismo il fenomeno sensibile è una parvenza della realtà trascendente nel senso, suscettiva di una doppia spiegazione (mimesi e metessi) in causa della doppia forma di soluzione che il problema dell'origine degli esseri ha ricevuto negli scritti di Platone (*Timeo* e *Dialoghi metafisici*). Per Aristotile il fenomeno sensibile è il risultato relativo degli atti del soggetto e dell'oggetto, ossia del senziente e del sentito ed è spiegabile colla distinzione e unione di due potenze che rispettivamente lo contengono come virtuale, avanti che le loro energie lo rendano, unendosi, attuale. Per l'atomismo il fenomeno sensibile è pure legato al senso e relativo; esso dipende dalla emissione dei simulacri, condizione della sua relatività e della sua distinzione dalla cosa in sè. In ognuno di questi concetti le parti che si possono chiamare geometrico-meccaniche del sensibile sono considerate come obbiettive, indipendenti dal senso e dipendenti dalla natura dei corpi e della materia, sia che questa si consideri come estensione e quantità indeterminata, o luogo delle apparenze mobili (platonismo), sia che si rappresenti come potenza le cui determinazioni prime e perpetue comprendono la quantità continua e discreta col moto (aristotelismo); sia infine che questo principio unico nel platonismo e nell'aristotelismo si divida nei due opposti e coeterni di uno spazio unico assoluto e di una pluralità infinita di molecole indivisibili o atomi.

Tutti gli altri concetti si riducono a questi; anteriori li preparano, posteriori li modificano; quelli (come l'eleatico e l'eracliteo) concorrono a formarli; questi (come lo stoico e il plotiniano) ad attenuarli o ad esagerarli. Al di fuori di essi non ne appare alcuno nuovo e originale; per trovarlo bisogna varcare il rimanente dell'antichità, il medio evo e la rinascenza e giungere alla filosofia moderna. Essi sono dogmatici, cioè stabiliti da un punto di veduta essenziamente ontologico; la distinzione del sensibile e della cosa in sè è in essi un presupposto che regola l'analisi delle condizioni della sensazione e della conoscenza.

In questa posizione, il fenomeno è una sintesi di fatti parte subbiettivi e parte obbiettivi, per cui la sua essenza e composizione corrisponde al realismo naturale; esso vi è determinato come qualcosa di intermedio fra il didentro e il difuori, costituisce un vincolo diretto e di natura fra il senziente e il sentito; e per cui non può farsi luogo al dubbio circa il passaggio dall'uno all'altro. Vi manca per altro l'esame particolareggiato della idea di causa e del rapporto causale necessario a dar conferma riflessa alla fede volgare o a compire l'opera del senso coll'ufficio della ragione. Vi manca l'analisi particolare delle nozioni di estensione e di resistenza,

elementi essenziali dell'aspetto obbiettivo del fenomeno. Vi manca l'ipotesi che tutto il fenomeno possa provenire dal senso e dal senziente e l'analisi dei fatti condotta in questa supposizione, la quale è pur necessaria onde riuscire per eliminazione a una dimostrazione filosofica della distinzione e dell'unione del subbiettivo e dell'obbiettivo nel fenomeno e nella percezione.

Questo còmpito del pensiero moderno fu preparato senza dubbio dalla sofistica e dalla scettica greca. La prima distruggendo le illusioni del realismo naturale, la seconda, opponendo gli uni agli altri i sistemi, i loro principî, i loro risultati, ne trassero conseguenze contrarie all'esistenza di un criterio assoluto del vero, e questo doppio lavoro serviva la causa del fenomenismo nella misura che combatteva e distruggeva il dogmatismo. La filosofia moderna rifarà in modo definitivo l'unità del fenomeno dopo averla spezzata e fatti molti vani tentativi per ridurla esclusivamente ad una delle sue parti.